45e ANNEE (5e SÉRIE) N° 2 12 JANVIER 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je voudrais un article sur la connaissance des élus : « Où, comment et ce que les élus voient en Dieu. » J'ai touché cette question dans mes cours d'instruction religieuse au lycée ; mais j'aimerais que l'*Ami* nous apportât quelques données, comme il sait le faire.

R. — Notre correspondant ne s'aperçoit peut-être pas qu'en précisant et divisant sa question, il la limite singulièrement. Il est tout d'abord question d' « un article sur la connaissance des élus. » Puis, il s'agit de savoir « où, comment et ce que les élus voient *en Dieu.* » Nous ferons observer que toute la connaissance des élus n'est pas expliquée par la vision intuitive. Aussi, pour mettre toutes choses au point, nous nous attacherons, en premier lieu, à rappeler ce qu'est, pour les élus, *la vision intuitive ;* ce sera la réponse aux questions plus précises de notre correspondant. Nous dirons ensuite brièvement de quelle connaissance jouissent les élus *en dehors de la vision intuitive,* et nous compléterons ainsi notre réponse à la question plus générale de la connaissance des élus [1].

*
* *

I. La connaissance qu'ont les élus par la vision intuitive de Dieu. — I. Le fait de la connaissance par la vision intuitive. — Il nous semble inutile d'insister sur l'existence de la vision intuitive de Dieu chez les élus. Cette vision est clairement affirmée dans la sainte Ecriture, notamment par S. Paul, dont tout le monde connaît les deux principales affirmations sur ce point : — I Cor., III, 8-12 : « La charité ne finira jamais, pas même lorsque les prophéties s'anéantiront, que les langues cesseront, et que la science sera détruite. Car c'est imparfaitement que nous connaissons et imparfaitement que nous prophétisons. Mais quand viendra ce qui est parfait, alors s'anéantira ce qui est imparfait... Nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme ; mais alors *nous verrons face à face.* Maintenant je connais imparfaitement; mais alors *je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-même.* » Voir Dieu « face à face, » c'est le voir d'une vision intuitive de l'essence divine, comme il fut donné à Paul lui-même de voir Dieu dans un ravissement que ne saurait exprimer la parole humaine (II Cor., XII, 2-4). — II Cor., V, 6-8 : « Pendant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur, car c'est *par la foi* que nous marchons, *et non par une claire vue ;* pleins de confiance, nous préférons sortir de ce corps, et aller *jouir de la présence* du Seigneur. » Ici, la pensée de S. Paul se rapporte immédiatement à la vue du Christ. Toutefois la vue de la gloire du Christ nous amène à conclure, pour ceux qui en jouiront, à la vision intuitive de Dieu ; car ceux qui jouiront de la vue de la gloire du Christ jouiront de la vue des biens dont le Christ jouit lui-même.

L'apôtre S. Jean enseigne explicitement la même doctrine (I Jo., III, 1-2) : « Mes bien-aimés, dit-il, nous sommes maintenant fils de Dieu et ce que nous serons un jour n'apparaît pas encore. Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui (à Jésus, Dieu et homme) serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est, *videbimus eum sicuti est.* » « Le pronom *eum* se rapporte ici, dans la pensée de S. Jean, à Jésus-Christ, Dieu et homme ; mais précisément, la preuve de l'existence de la vision intuitive s'en trouve renforcée : l'opposition que S. Jean exprime touchant l'état de la vie présente et celui de la vie future par rapport à la connaissance que nous avons de l'Homme-Dieu marque bien que la supériorité de l'autre vie se manifestera dans un état glorieux, analogue à celui du Christ glorifié, *similes ei erimus,* et qui nous permettra d'atteindre Jésus dans le plus intime de sa réalité divine [1]. »

Les affirmations du magistère ecclésiastique, précisant les données de la Tradition, ont apporté au dogme de la vision intuitive son dernier perfectionnement. On trouve ce dogme nettement affirmé dans la constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, et dans le décret *pro Græcis* du concile de Florence. La constitution déclare que les âmes des justes sont au ciel et que « depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale,* sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais *immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste*

[1] On s'inspirera ici des articles *Intuitive (Vision)* et *Gloire (des élus)* publiés dans le *Dict. de Théol. catholique.*

[1] *Dict. de théol. cath.*, art. *Intuitive (Vision)*, t. VII, col. 2363. Pour le développement de la preuve scripturaire, on consultera cet article, col. 2361-2364, et Terrien, *La grâce et la gloire*, l. IX, ch. 2.

elle-même à nu, clairement et ouvertement [1]. » Le concile définit que « les âmes (entièrement justes) sont reçues immédiatement dans le ciel et y jouissent *de l'intuition claire de Dieu un et trine* [2]. » Enfin, Clément V définit le caractère surnaturel de la vision intuitive, en condamnant, au concile de Vienne, l'erreur des Béghards, affirmant « que toute créature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et que l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever jusqu'à la vision et la jouissance béatifique de Dieu [3]. »

II. Où... LES ÉLUS VOIENT-ILS EN DIEU ? — C'est dans l'*essence divine*, qui se manifeste à eux, déclare Benoît XII, à nu, clairement et ouvertement, et ce, sans aucune créature dont la vue s'interpose. Ecoutons le P. Terrien (ch. 3, n. 2) :

« Dieu, nous le savons, est présent à toute créature ; et, nous le savons encore, outre cette présence commune, il est uni d'une manière incomparablement plus intime aux âmes qui sont à lui par la *grâce* et par l'*amour*. Mais tout uni qu'il soit à ces créatures privilégiées, il ne l'est pas d'une puissance qui le rende immédiatement intelligible pour elles. Tant qu'elles sont revêtues de notre mortalité, elles le connaissent, mais à travers les ombres de la foi, dans le miroir des créatures.

« Comment leur deviendra-t-il assez présent pour qu'il leur soit intelligible en lui-même, et que sa lumière inaccessible tombe comme objet immédiat sous leur regard ? Suffira-t-il qu'il produise au fond de l'intelligence une image de lui-même, analogue à celles qui nous donnent la connaissance des objets distincts de nos actes et de nous-mêmes ? Ça été le sentiment de quelques docteurs ; mais tous les grands maîtres de la science sacrée sont unanimes pour écarter cette hypothèse. S. Thomas d'Aquin résume en quelques lignes, dans la *Somme théologique*, les raisons principales qui le portent à rejeter toute fécondation par l'image, quand il s'agit de la vision de Dieu [4].

« En voici la substance. Quant à l'union de l'objet avec la faculté qui doit atteindre la divine essence, aucune ressemblance créée, aucune image finie ne saurait y suffire. La première raison, c'est que rien ne peut être connu comme il est en lui-même par des représentations d'un ordre inférieur... Qui dira jamais que l'image d'un corps puisse nous porter jusqu'à la pleine connaissance des choses immatérielles, considérées dans leur essence ? Dieu donc, étant incomparablement plus élevé par sa nature au-dessus de tout être créé, que ne l'est un pur esprit au-dessus d'un être matériel, il s'ensuit manifestement qu'aucune similitude créée n'est apte à nous en révéler clairement l'essence.

« De plus, cette divine essence est l'Etre même : privilège incommunicable à toute nature sortie du néant, puisqu'en devenant être pur elle serait Dieu. Or, comment ce qui n'est pas l'être pourrait-il représenter l'Etre, non pas tel qu'il se montre imparfaitement à nous sous les traits des créatures, mais dans sa propre substance, et tel qu'il est dans l'infinie pureté de sa nature ? Enfin, qu'est-ce que l'essence divine, sinon l'abîme infini de l'être, océan sans rivages et sans fond, qui contient suréminemment toute beauté, toute perfection, toute réalité possible ? Or une forme créée, quelque parfaite qu'on l'imagine, est nécessairement limitée dans sa vertu de représentation, puisqu'elle l'est dans son être. Vous aurez, si vous le voulez, des images distinctes de la justice, de la bonté, de la sagesse et des autres perfections qui découlent de Dieu ; mais une représentation de cette perfection souveraine, où toutes les splendeurs de l'être s'identifient dans une très simple et très indivisible unité, rien de créé ne vous la donnera jamais.

« Si nulle image ne peut être la forme intelligible qui rende Dieu présent à l'esprit créé, que reste-t-il sinon que Dieu lui-même s'unisse par lui-même à nos intelligences, et qu'il soit en elles ce qu'il est éminemment pour lui-même, principe fécondateur et formel de la vision bienheureuse ? Et c'est là ce qu'il daignera faire pour ses élus. Cette essence qui est la plénitude de la vérité, s'infiltrera, pour ainsi dire, jusqu'au fond le plus intime de notre puissance intellectuelle, et par cette union merveilleuse elle réalisera pleinement le mot du prophète : *in lumine tuo videbimus lumen*. Dans votre propre lumière, ô mon Dieu, nous verrons votre lumière » (Ps., XXXV, 10).

« Alors aussi, nous comprendrons le texte si profond de l'apôtre bien-aimé : « Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons comme il est en lui-même. » L'intelligence, pour connaître son objet, doit s'assimiler à lui, tellement que la mesure de l'assimilation soit aussi pour la connaissance la mesure de sa perfection. Donc voir Dieu, non pas de cette manière imparfaite à laquelle notre état d'enfance peut prétendre, mais par une intuition moulée pour ainsi dire sur celle de Dieu, c'est lui devenir incomparablement plus semblable, puisqu'il doit être lui-même en nous comme la forme vivante et le radieux complément de notre être intellectuel. »

III. COMMENT LES ÉLUS POURRONT-ILS JOUIR DE LA VISION IMMÉDIATE DE L'ESSENCE DIVINE ? Mystère profond, sur lequel la doctrine officielle de l'Eglise ne nous livre qu'un élément certain, et l'enseignement des théologiens, des opinions.

1. L'élément certain est celui-là même que Clément V a authentiquement reconnu en réprouvant l'erreur dés Béghards. Après avoir affirmé (prop. 4) que « l'homme peut atteindre, dans cette vie, la béatitude finale, au point d'obtenir le même degré de perfection qu'il aura dans la vie béatifique, » ces hétérodoxes avançaient (prop. 5), conclusion toute logique, que « toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même et (que) *l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu*. » En condamnant cette assertion, le concile impose de croire à l'existence de la « lumière de gloire [1], » qui permet à l'homme de s'élever jusqu'à la vision béatifique. Sans doute, le concile n'a voulu définir qu'une chose, l'impossibilité, pour l'homme, d'arriver à la vision intuitive *sans un secours surnaturel*. Quiconque admet donc l'existence de ce secours surnaturel, quel qu'il soit, et, selon l'expression du concile, appelle ce secours « lumière de gloire, » celui-là reste dans les limites posées par la règle de la foi [2].

Toutefois, avec les meilleurs théologiens, — et leur conclusion nous paraît ici une certitude, —

[1] Denzinger-Bannwart, n. 530.
[2] Id., n. 693.
[3] Id., n. 475.
[4] Cf. Iª, q. 12, a. 2; *Sappl.*, q. 92, a. 1 ; *Comp. theol.*, I, c. 105 ; II, c. 9 ; *De veritate*, q. 8, a. 1, etc.

[1] Les fondements scripturaires à la doctrine de la « lumière de gloire » sont : Apoc., XXI, 11 ; XXII, 4-5 ; Is., LX, 19-20, et surtout, commenté par la tradition, Ps., XXXV, 10.
[2] Cf. Banez, *In Iam p. Sum. theol.*, q. 12, a. 5 ; Suarez, *De divina substantia ejusque attributis*, l. II, *De attributis negativis Dei*, c. 14, n. 4.

il faut admettre que la lumière de gloire, nécessaire à la vision intuitive, est une force intellectuelle, d'un degré supérieur, répondant à la forme divine par laquelle l'esprit de l'homme doit contempler son Dieu, et reçue *dans* l'intelligence bienheureuse comme une perfection qui l'élève *intrinsèquement* [1].

« Il est impossible, dit S. Thomas, qu'un être s'élève à des opérations surpassant les siennes, à moins de recevoir au préalable un surcroît de vertu.

« Ce complément, il est vrai, peut lui venir d'un simple accroissement d'intensité dans son énergie première. Ainsi la chaleur, par cela seul qu'elle devient plus vive, produit des effets de plus en plus violents. Mais, observons-le bien, ces effets, pour grands qu'ils soient, ne changent pas alors de nature et sont toujours de même espèce. Voulez-vous avoir des opérations d'un ordre incomparablement plus élevé, ce n'est plus seulement la même force, rendue plus intense, que vous devez appliquer ; c'est une vertu nouvelle qu'il faut surajouter à l'énergie primitive. Nul corps ne se couronnera d'une auréole lumineuse, si le soleil ne vient l'inonder de ses rayons. Or, la vertu naturelle de l'intelligence est absolument impuissante à voir Dieu face à face. Donc elle a besoin de recevoir un complément de lumière intellectuelle ; et ce complément doit être d'une nature éminemment supérieure, puisque la raison dernière de son impuissance tient à l'essence même de sa vertu native [2].

Il faut donc rejeter, comme fausse, toute opinion représentant la béatitude comme quelque chose d'incréé et l'âme comme purement passive dans la vision béatifique. Dans cette conception — qui fut jadis celle d'Hugues de St-Victor [3], — la lumière de gloire serait aussi quelque chose d'incréé, se confondant avec l'acte même de la vision intuitive, lequel n'est que l'acte même de Dieu se connaissant lui-même, et communiqué aux élus : « N'est-ce pas folie, écrit à bon droit, sur ce sujet, le P. Terrien, que de se flatter de voir par un acte qui ne serait pas nôtre ? S'il n'y a pas d'autre vision que celle de Dieu, diriez-vous cent fois qu'elle m'est communiquée, cette vision n'est pas à moi : ce n'est pas un acte où je retrouve ma propre vie [4]. »

Insuffisante, la théorie de Berti et de Thomassin [5] qui posent en principe que la lumière de gloire est un don *incréé*, c'est-à-dire Dieu lui-même, illuminant de sa clarté l'intelligence bienheureuse intimement unie à lui. Car, bien que ces auteurs admettent que l'intelligence bienheureuse en soit *fortifiée, élevée*, on ne voit pas trop comment une telle explication pourrait se différencier de celle que proposait Hugues de St-Victor. Sans doute, Thomassin pense trouver chez les Pères un fondement solide à son explication. Selon lui, deux affirmations résumeraient la pensée des Pères. Premièrement, la forme intelligible qui rend Dieu visible à l'âme bienheureuse est le Verbe : de là l'expression si connue : « voir dans le Verbe. » Deuxièmement, la lumière de gloire n'est autre que le St-Esprit, uni très présentement à l'intelligence du voyant. C'est par Dieu qu'on voit Dieu et le Fils est l'*espèce* dans laquelle on voit. Ainsi se trouveraient conciliées les affirmations en apparence contradictoires des Pères, que Dieu seul peut se voir, et que cependant les élus voient Dieu. Ces deux affirmations expliquent en bonne part l'opinion de Thomassin, mais elles-mêmes doivent être entendues selon les lois de l'*appropriation*. Le Fils procédant par voie d'intelligence, comme Verbe, on attribue plus particulièrement au Fils ce qui convient à l'essence divine, en tant qu'elle est lumière et vérité. D'autre part, il est conforme à la tradition d'attribuer au St-Esprit, au Don substantiel du Père et du Fils la lumière de gloire, le don par excellence qui soit fait à l'homme en vue de son union bienheureuse avec Dieu [1].

La seule doctrine cohérente est celle qui est proposée par l'ensemble des théologiens :

« La lumière de gloire..., est *une qualité créée, divinement infuse dans l'intelligence du voyant*. Il s'agit, en effet, d'un état permanent et qui ne peut s'expliquer d'une façon conforme à la nature des choses que par un secours permanent. Les thomistes ajoutent généralement que cette qualité doit être ramenée à la catégorie des *habitus*, quoique agissante à la manière de la *puissance*. Ce n'est évidemment qu'un *habitus*, puisque la lumière de gloire n'est accordée qu'en vue d'un acte bien déterminé ; mais c'est un *habitus* jouant le rôle de puissance, à l'instar des vertus infuses, puisqu'il est reçu en un sujet qui n'est nullement disposé à cet acte et n'a par rapport à lui qu'une puissance obédientielle. Les thomistes pensent qu'il n'est possible d'interpréter logiquement la décision de Vienne que de cette manière [2]. »

2. En dehors de cette conclusion théologique, « rien n'est certain, » déclare Suarez [3], touchant le comment de la vision béatifique. Toutes les spéculations théologiques relatives à la psychologie de l'acte de vision sont dans le domaine des pures opinions.

Ces spéculations peuvent se ramener à deux points principaux : rôle de la lumière de gloire dans la vision intuitive, et rôle de l'essence divine.

a) La lumière de gloire remplit une triple fonction : elle élève l'intelligence créée à l'ordre de la vision intuitive et la rend physiquement capable d'atteindre l'essence divine. Ensuite, la vision ne pouvant se produire que par l'union immédiate de l'essence divine et de l'intelligence, la lumière de gloire dispose l'intelligence à cette union. Troisièmement, elle concourt activement avec l'intelligence à l'acte même de la vision.

C'est sur ce dernier point surtout qu'il y a dissentiment entre théologiens, entre Suarez et

[1] Cette force intellectuelle surajoutée est appelée communément *lumière de gloire* : « lumière, parce qu'elle dissipe nos ténèbres originelles et nous rend Dieu visible ; lumière de gloire, parce que voir Dieu, c'est la gloire de la créature encore plus que celle de Dieu. » (Terrien, *op. cit.*, c. 3, n. 3, p. 163).

[2] S. Thomas, *Cont. Gentes*, l. III, c. 53. Cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. 14 tout entier.

[3] *De Sapientia animæ Christi* (*P. L.*, t. 176, col. 851).

[4] *Op. cit.*, p. 167.

[5] Thomassin, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VI, c. 16 ; Berti, *De theologicis disciplinis*, l. III, c. 3. On a pu également reprocher à Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. 8, n. 4, d'avoir laissé percer un sentiment qui ne serait pas très éloigné de celui de Thomassin.

[1] Cf. Terrien, *op. cit.*, p. 166.

[2] *Dict. de Théol. cath.*, art. *Intuitive (Vision)*, col. 2375.

[3] *Op. cit.*, c. 14, n. 7.

son école d'une part, et d'autre part l'école thomiste :

« ...Suarez ...enseigne que la lumière de gloire, principe actif de la vision, n'est cependant pas un principe total. C'est un principe *partiel*, l'intelligence étant un autre principe partiel. L'intelligence donne à son acte d'être un acte vital ; la lumière de gloire, élevant *instrumentalement* l'intelligence, lui donne d'être un acte de vision divine. Des deux causes partielles actives résulte *un seul principe prochain total et actif* de la vision béatifique, l'intelligence élevée instrumentalement par la lumière de gloire [1].

« Les thomistes enseignent une doctrine, moins simple au premier abord, mais bien plus profonde en réalité... Billuart en a donné un fort bon résumé : « La vision béatifique, dit-il, est un acte vital de l'esprit bienheureux ; bien plus, c'est la vie bienheureuse de cet esprit. Donc, elle doit effectivement procéder d'une puissance vitale qui lui est intrinsèque et qui se meut par un principe intérieur, et il s'agit en l'espèce de son intelligence. Mais l'intelligence n'est pas cause instrumentale de la vision béatifique ; elle en est la cause principale. L'intelligence, éclairée par la lumière de gloire, est à la vision béatifique ce que la volonté, informée par la charité, est à l'amour de Dieu. Or, la volonté n'est pas cause instrumentale de l'amour de Dieu, mais bien sa cause principale... L'intelligence et la lumière de gloire concourent à l'acte de vision intuitive comme deux causes *totales*, chacune agissant sous un aspect particulier. La lumière de gloire est la raison totale, formelle et prochaine qui élève et proportionne la faculté intellective à l'acte de vision. Mais l'intelligence (ainsi élevée et proportionnée) devient la cause totale de l'acte de vision [2]. » Et Jean de S. Thomas ajoute, avec sa clarté habituelle : « Ce que nous voulons dire, c'est que, dans la vision béatifique, bien que l'intelligence concoure à l'acte comme son principe vraiment vital, vraiment agissant, cependant toute sa raison de concourir à cet acte lui vient uniquement de la lumière de gloire. L'intelligence est élevée et perfectionnée de façon que sa vertu propre n'est pour rien dans l'acte de vision qui tout entier vient de l'intelligence, mais en tant qu'élevée par la lumière : *ratio influendi est unica, scilicet desumpta ex lumine gloriæ, quæ ita intellectum perficit et elevat, quod non concurrit per propriam virtutem naturalem, ut in suo naturali ordine manentem, sed ut elevatam* [3]. » Si l'intelligence était instrument de la lumière de gloire, elle apporterait dans son opération une part de son action propre. C'est de cette façon qu'il faut comprendre les thomistes affirmant que l'intelligence est le principe total radical et éloigné, la lumière de gloire le principe total et prochain de la vision... Ils ne se refusent pas à dire, si l'on veut bien entendre cette expression dans le sens de leur opinion, que la lumière de gloire et l'intelligence s'unissent pour former un principe actif unique de la vision [4]. »

b) Quant au rôle de l'essence divine, rappelons-nous qu'aucune représentation *créée* de l'essence divine n'est capable de provoquer dans l'intelligence bienheureuse la vision intuitive. Et cependant, pour saisir son objet, l'intelligence doit être impressionnée par lui. Il faut donc que l'essence divine elle-même joue le rôle d' « espèce impresse » dans l'acte de la vision béatifique. De plus, aucune idée, aucun verbe mental créé et reçu dans l'intelligence n'étant possible, il faut que l'essence divine joue encore le rôle d' « espèce expresse. » Toute explication qui tendrait à substituer à l'essence divine une espèce ou un verbe créé, représentatifs de Dieu lui-même, est une explication entachée de rationalisme, ne vérifiant pas le sens littéral des assertions scripturaires : voir Dieu « comme il est, » « face à face. »

Le point mystérieux est ici de comprendre comment l'objet connu est présent à l'intelligence bienheureuse sans lui donner une forme créée, proportionnée à sa nature, et inhérente à la manière de l'acte que perfectionne la puissance. Jean de S. Thomas [1] essaie de dissiper l'obscurité en établissant un heureux parallélisme entre le mystère de l'union hypostatique et celui de la vision intuitive :

« Dans l'union hypostatique, la substance divine donne à l'humanité l'existence que cette humanité n'aurait naturellement possédée que par un acte créé ; dans la vision intuitive, l'être divin supplée la forme intelligible et donne à l'intelligence créée la perfection que naturellement elle ne pourrait acquérir que par la représentation intellectuelle de son objet, c'est-à-dire par l'espèce impresse. Sans doute, l'union hypostatique est une union substantielle, puisque la divinité constitue l'humanité dans son être même ; et la vision intuitive n'est qu'une union accidentelle, puisqu'elle suppose la créature déjà existante. Cependant quelle similitude dans l'une et l'autre union, en ce qui concerne le rôle joué par Dieu à l'égard de sa créature ! Dans l'union hypostatique, en effet, en donnant à la nature humaine de subsister dans le Verbe, Dieu se substitue pour ainsi dire à l'être créé et donne à l'humanité la perfection qu'elle aurait naturellement possédée par l'acte de l'existence. Dans la vision intuitive, Dieu se substitue à la forme intelligible, et donne à l'intelligence la perfection qu'elle aurait naturellement eue par l'impression faite par l'objet intelligible dans la puissance de son esprit.

« *Ce parallélisme éclaire l'idée de vision intuitive et en élimine toute contradiction*. L'union hypostatique (en effet), n'est pas une union de nature, d'où résulterait comme une troisième chose, différente à la fois de la divinité et de l'humanité. C'est une union *dans l'être*. Or, l'être, comme tel, ne diversifie pas, ne modifie pas l'essence, mais lui donne simplement d'exister réellement selon l'ordre et les perfections qu'elle comporte. Mais parce que l'être ne modifie pas l'essence, il s'ensuit immédiatement qu'aucune impossibilité évidente n'apparaît à ce qu'une nature puisse exister en vertu d'un être différent qui n'est pas reçu en elle, comme l'acte l'est dans sa puissance propre. Dans l'union de la vision intuitive, la forme intelligible qui s'unit à l'esprit créé, s'unit, non physiquement, mais intentionnellement, non dans l'ordre des réalités, mais dans celui de l'intelligibilité. Si l'union était physique, dans l'ordre des réalités, la forme donnerait au sujet une manière d'être nouvelle et, dans ce perfectionnement du sujet, elle ne pourrait être suppléée par quelque chose qui ne serait pas reçu dans ce sujet, comme l'acte l'est dans sa puissance. Mais dans l'union intentionnelle, la forme intelligible, comme telle, ne fait que rendre présent à l'esprit, sans le modifier dans sa nature, l'objet intelligible que cet esprit doit atteindre. Donc, il n'apparaît pas impossible que cette

[1] Voir Suarez, *op. cit.*, c. 16, n. 2 et *In IIIam p. Sum. theol. S. Thomæ,* disp XXXI, sect. 5 et 6 ; Vasquez, *In Iam p. Sum. theol.*, disp. XLIII, c. 6, 7.

[2] *Tractatus de Deo*, dissert. IV, a. 5, § 5.

[3] Jean de S. Thomas, *In Iam p.*, q. XII. disp. XIV, a. 3, n. 13.

[4] *Dict. de Theol. cath.*, art. *Intuitive (Vision)*, col. 2376-2377. Parmi les meilleurs auteurs thomistes à consulter, citons : Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, t. III q. 4, dub. 3 ; les « Salmanticenses », *Cursus*, t. I, tract, II, disp, IV, dub. 4, n. 62 ; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, t. I, tract. II, disp III, a. 3, n. 37, et, de nos jours, Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 131.

[1] *In Iam p. Sum. S. Thomæ*. q. 12, disp XIII, a. 4, n. 14. Voir un bon résumé dans Billot, *De Deo uno*, th. XIII, § 2.

présentation puisse se faire par une forme intelligible non inhérente à l'esprit. Il faudrait, pour établir la contradiction, faire la double hypothèse, ou que cette forme intelligible n'est pas subsistante en soi, mais déjà reçue dans un esprit fini, dont la capacité bornée épuise toute sa vertu ; ou qu'elle n'a aucune proportion d'habitude avec l'esprit créé avec lequel elle doit être mise en contact. Or, Dieu, intelligibilité souveraine et subsistante, contenant éminemment toute intelligibilité créée, exclut cette double hypothèse... Et donc, de même que du côté de la nature humaine, en Jésus-Christ ne se trouve aucune répugnance à la subsistance divine, puisque toute nature est appelée à subsister ; ainsi, rien du côté de notre esprit ne s'oppose à une union avec la substance divine comme forme intelligible, puisque l'essence divine est le premier intelligible qui se trouve dans l'objet adéquat de l'intellect créé. Du côté de l'essence divine, aucune répugnance non plus. La transcendance de l'acte pur *subsistant* suffit à nous faire entrevoir pour cet acte pur la possibilité de se substituer à l'existence créée pour faire participer la nature humaine de Jésus-Christ à sa substance divine, sans cependant être reçu en cette nature, à la façon d'un acte propre dans sa propre puissance ; ainsi la transcendance de l'acte pur *intelligible* suffit à nous faire entrevoir la possibilité pour cet acte pur de devenir la forme de notre esprit, sans cependant lui devenir inhérent à la façon d'un accident [1]. »

En résumé, grâce à la trancendance divine, « l'objet connu n'entre pas dans le connaissant pour se rapetisser à sa mesure ; c'est au contraire le connaissant qui se hausse jusqu'à son objet [2]. »

IV. Ce que les élus connaissent en Dieu. — 1. En premier lieu, l'objet *principal* de la vision est *Dieu lui-même*. « *Vident divinam essentiam,* » dit Benoît XII ; et, plus explicitement encore : « *intueri clare ipsum Deum trinum et unum,* » dit le concile de Florence. Atteignant par la vision intuitive l'essence divine *telle qu'elle est en elle-même,* les élus ne peuvent pas ne pas en connaître et les attributs et les relations subsistantes, qui s'identifient dans la réalité avec cette essence. Les élus voient Dieu tout entier.

Et cependant les élus ne voient pas Dieu *totalement ;* ils ne le voient pas *également*.

a) Ils ne le voient pas totalement, parce que le principe d'où émane l'acte de vision intuitive, si parfait que nous le supposions, est infiniment distant de la perfection de l'essence divine dans l'ordre de l'intelligibilité. La disproportion qui existe entre la mesure du sujet qui voit Dieu et la mesure de l'objet vu est affaire non seulement d'*extension*, mais d'*intensité*..

b) Ils ne le voient pas également, parce que les intelligences bienheureuses ne participent pas toutes au même degré de lumière de gloire : « Les visions chez les bienheureux sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine ; en d'autres termes, parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusée au même degré. Or, ajoute S. Thomas [3], la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais la charité : « car là où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et c'est de la véhémence du désir, que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi [1]. »

2. Deuxièmement, l'objet *secondaire* de la vision sera les créatures *vues en Dieu*. Il est certain, en effet, que l'essence divine peut être le moyen dans lequel, d'une façon permanente et toujours actuelle, Dieu fait connaître aux élus certaines des vérités concernant les créatures.

« Contemplant Dieu dans sa gloire, nous verrons en lui des spectacles tels que nulle intelligence ne peut les concevoir : ses créations, ses œuvres innombrables ; leur origine, leurs rapports, leur histoire, leurs progrès, leur consommation. Ces voies de la Providence, si saintes et si droites, mais parfois si mystérieuses que notre faiblesse serait tentée d'y prendre du scandale, ne seront plus un secret pour nous. Ce que la nature et la grâce ont de plus profond, ce que les sciences sacrées et profanes présentent de plus obscur, tout cela le moindre des élus, le plus petit dans le royaume des cieux, le connaîtra sans erreur, sans incertitude, non point par raisonnement, ni par démonstration, mais par intuition, dans la même lumière où Dieu le contemple et le comprend.

« Rappelons-nous, en effet, que la même essence, archétype premier de tout ce qui n'est pas Dieu, modèle souverainement parfait de tout ce qui, dans un degré quelconque, participe ou peut participer à l'être, est pour les élus, comme pour Dieu, la forme infiniment intelligible d'où procède la vision bienheureuse. Si donc elle est, à l'exclusion de toute autre image intellectuelle, une raison suffisante pour que rien n'échappe au regard de Dieu, elle peut et doit être aussi, toute proportion gardée, le principe qui supplée très éminemment à toute ressemblance finie dans les intelligences glorifiées.

« Ainsi l'ordre de notre connaissance sera très heureusement renversé. Ici, nous voyons les perfections invisibles de Dieu, par l'intelligence que nous en donnent ses œuvres visibles remontant des créatures à leur auteur. « Sortis de la terre d'exil, et citoyens des cieux, nous n'aurons plus besoin de cette échelle... La créature céleste a devant elle, à sa portée, ce par quoi elle contemple les choses divines. Elle voit le Verbe, et, dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe. Plus d'obligation pour elle de mendier auprès des œuvres la connaissance de l'ouvrier. Bien plus, même pour connaître ces œuvres, elle ne descend pas jusqu'à elles ; car elle les voit là où elles se manifestent sous un jour incomparablement plus lumineux qu'en elles-mêmes [2]. »

Jusqu'où s'étend cette connaissance des créatures dans l'essence divine ? Il est difficile de le dire avec précision. On peut cependant poser deux principes certains : 1° Jamais aucune créature, pas même l'humanité sainte de N.-S. J.-C n'arrivera à connaître en Dieu tout ce que la toute-puissance pourrait réaliser en dehors de lui ; car, il serait tout un de connaître en Dieu tous les êtres possibles et de « comprendre » la toute-puissance, c'est-à-dire la perfection infinie de Dieu ; mais 2° d'autre part, il n'est pas moins indubitable que chacun des élus contemplera, dans la lumière divine, toutes *les choses existantes qui l'intéressent,* tout ce qu'il pourra légitimement désirer savoir [3].

[1] *Dict. de Theol. cath*, loc. cit, col. 2360-2361.
[2] L. Mahieu, *Suarez*, Lille, 1921, p. 221.
[3] *Sum. theol.*, Ia, q. 12, a. 6 ; *Cont. Gentes*, l. III, c 58.

[1] Terrien, *La Grâce et la Gloire*, l. IX, c. 4, n 2.
[2] Terrien, *ibid.*, n. 3. La dernière citation est de S. Bernard, *De consideratione*, l V. c. 1, n. 1 (*P. L.*, t. 182, col. 7).
[3] On cite, à ce sujet, le décret d'un concile de Paris (1528) justifiant l'invocation des saints par la considération suivante : *Beatis pervium esse uniforme illud divinitatis speculum, in quo* QUIDQUID ILLORUM INTEREST ILLUCESCAT. (Mansi, *Concil.*, t. 32, col. 1174).

De ce principe, on peut déduire les considérations suivantes :

a) L'âme du Christ a connu, par l'intuition de la divinité, tout l'objet de *la science de vision* de Dieu.

b) Il est vraisemblable que *la Vierge Marie* nous a présents sous les yeux d'une manière continuelle : « N'est-ce pas un désir bien légitime pour une mère de connaître, autant du moins que faire se peut, tous les pas, toutes les démarches, tous les sentiments, tous les besoins de ses enfants, surtout quand ces fils sont d'un âge plus faible et dans une condition plus périlleuse ? [1] »

c) Pour *les élus en général,* nous pouvons les considérer soit en tant qu'ils sont appelés à la vie surnaturelle, soit en tant qu'ils font partie du monde créé, soit en tant qu'individus particuliers. — En tant qu'appelés à la grâce, les élus devront connaître les mystères de notre foi qu'ils ont crus en cette vie. La vision ne peut être inférieure à la foi. Ainsi tout ce qui concerne l'Eglise comme société surnaturelle, l'économie et l'efficacité des sacrements, la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie, les voies admirables de la Providence par rapport à leur propre salut ou au salut des êtres qui leur sont chers, tout cela sera connu d'eux dans la vision de Dieu... — En tant qu'ils font partie du monde créé, les élus connaîtront des merveilles en ce monde ce qui leur sera utile pour accroître leur amour et leur reconnaissance envers le Créateur. Il est assez difficile de dire avec précision jusqu'où s'étendra cette connaissance : jusqu'à la satiété du désir naturel, pouvons-nous répondre avec S. Thomas (I, q. 12, a. 8, ad 4 ; *Cont. Gent.*, l. III, c. 59). — En tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières, tout ce qui peut les concerner dans leur propre personne ou dans leurs affections et leurs œuvres. Beau thème de consolation pour ceux qui pleurent des personnes chères... [2] »

*
* *

II. La connaissance qu'ont les élus en dehors de la vision intuitive. — I. PRINCIPES. — On admet communément que les *habitus* et les actes de la science acquise ici-bas demeurent dans les âmes séparées, bien que le mode d'agir de l'intelligence, tant que l'âme sera séparée du corps, ne s'exercera plus par une conversion vers les images sensibles. La parole de S. Paul : *scientia destruetur* (I Cor., XIII, 8), ne s'applique qu'à une grâce gratuitement donnée, analogue aux *dons* de prophétie et des langues. Le souvenir des événements, des personnes, des affections, des luttes d'ici-bas suivra donc les âmes dans la gloire. — De plus, les âmes, comme les anges, peuvent se communiquer leurs pensées, quelles que soient d'ailleurs les différentes explications scolastiques du langage angélique. — Outre ces deux sciences, l'une acquise ici-bas, l'autre reçue des esprits ou des âmes séparées, il est très probable que l'intelligence des élus recevra une nouvelle perfection d'une troisième science directement infusée par Dieu : la vision béatifique n'empêchant pas les autres opérations naturelles de l'intelligence [3].

[1] Terrien, *op. cit.*, n. 3, p. 177.
[2] *Dict. de Theol. cath.*, art. cité, col. 2388. Cf. *Ami*, 1925, p. 300 suiv.
[3] Dans le Verbe incarné, la vision intuitive s'alliait au fonctionnement normal, non seulement de l'intelligence, mais encore des facultés inférieures.

II. APPLICATIONS. — Ces principes rappelés, on comprendra plus facilement les hypothèses suivantes des grands théologiens :

1. L'état de gloire étant l'état de la perfection qui convient à chacun des élus, il semble nécessaire que les intelligences qui n'ont pas reçu ici-bas la perfection qu'elles eussent naturellement comportée, la reçoivent connaturellement de Dieu dès le premier instant de la béatitude. L'intelligence doit être, sous ce rapport, aussi favorisée que le corps ; donc, elle doit recevoir le supplément de perfection qui lui manque. Elle ne pourra le recevoir que par une sciense infuse *per accidens* des choses de l'ordre naturel [1].

2. La vision intuitive ne procurant pas l'omniscience et n'étant d'ailleurs, quant à son intensité et à son extension, accordée qu'en proportion de la grâce et des mérites de chaque élu, laisse supposer que Dieu suppléerait, le cas échéant, à l'insuffisance de la vision béatifique par une révélation nouvelle [2]...

3. Il semble même qu'un certain nombre de choses ou d'événements ou d'actions ne doivent être connus que par une science distincte de la vision intuitive : la vision intuitive, en effet, comporte une connaissance toujours *actuelle* de son objet, tant primaire que secondaire *(Sum. theol.*, I[a], q. 12, a. 10), et cette connaissance, parce que toujours en acte, est immuable et éternelle. Or, il est peu admissible que des actes comme les prières, les vœux, les fêtes, les honneurs rendus et autres semblables concernant les élus soient connus par les bienheureux dans la vision intuitive au même titre que l'essence divine elle-même. En comparaison de la gloire essentielle, les événements sont de peu d'importance, surtout lorsqu'ils sont déjà passés et il n'est point dans l'ordre qu'on aie constamment l'attention fixée sur les honneurs et les hommages reçus. Et il faut sans doute aussi ranger au nombre des objets d'une science distincte de la vision intuitive les soucis de la prospérité des œuvres fondées, les préoccupations matérielles, etc. [3].

4. Enfin les théologiens qui admettent la simultanéité de la vision béatifique et de la science infuse portant toutes deux sur les mêmes objets, acceptent volontiers que les mêmes connaissances aient lieu, dans l'âme bienheureuse, simultanément. C'est la thèse de S. Augustin dans la double connaissance *matutinale* et *vesperale* des anges [4].

Telles sont les hypothèses qu'on peut vraisemblablement proposer [5].

[1] Cf. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIV, sect. 2, n. 5, appliquant les principes de S. Thomas, I-II, q. 3, a. 6, 7.
[2] Suarez, *De divina substantia ejusque attributis*, l. II, c. 28, n. 20.
[3] Cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. 10, n. 69.
[4] Cf. S. Thomas, I[a]. q. 58, a. 6, 7.
[5] Cf. *Dict. de Théol. cath.*, art *Gloire (des Elus)*, t. VI, col. 1406-1408. Voir également l'article déjà cité de l'*Ami*, 1925, p. 300-303.

Q. — Dans une petite paroisse, mi-pratiquante mi-indifférente, à 7 kilomètres d'une ville, deux cafés ont la permission de minuit et font danser à toute occasion. Jusqu'ici l'attirance et la fréquence étaient médiocres. Mais l'un d'eux s'est procuré un piano mécanique, et l'on danse chaque dimanche, la jeunesse de l'endroit et des environs y court, il en vient même de la ville. C'est un vrai scandale. Ce n'est peut-être pas encore le dévergondage complet, mais il n'y a point de retenue dans les paroles et les manières. J'ignore quelles danses s'y pratiquent ; la proximité de la ville, le piano et ses morceaux, l'afflux d'une jeunesse très relâchée, laissent tout craindre.

Le violon ou l'accordéon donnait peu ; le piano mécanique donne beaucoup, et par intérêt on entend le garder sans s'exclure des sacrements.

1° Après avertissement sur le mal causé et sur le scandale public, doit-on refuser l'absolution au tenancier qui refuse de renoncer à son piano mécanique, qui le conserverait dans son établissement ?

2° Peut-on l'admettre à la communion s'il s'y présente, ou doit-on la lui refuser ? (Il est probable que le refus des sacrements produirait effet pour le bien privé et le bien public).

3° *Quid* à l'égard de ses enfants, garçons et filles, entraînés à la danse, s'il y a pour eux occasion prochaine de fautes graves internes ? *Quid* pour les habitués qui vont s'amuser dans cette maison ?

R. — La circonstance du piano mécanique est un accessoire qui ne change rien au problème à résoudre. C'est une question de coopération à traiter, comme tous les cas de ce genre, infiniment nombreux, d'après les règles connues de la théologie morale. Avant de toucher le point pratique qui vous intéresse, il ne sera pas inutile de rappeler les principes qui régissent la matière du scandale, non pas en tant qu'il est péché en soi, et considéré dans la personne du scandaleux, mais par rapport à l'attitude que doit tenir à son endroit le curé soucieux de l'éviter, avant qu'il se produise, de le faire cesser quand il existe déjà, ou enfin d'imposer après coup toute mesure que peut réclamer sa réparation.

Point de doute, évidemment, que le simple précepte de la charité et la conscience des obligations de sa charge fassent au pasteur une obligation de lutter, dans l'intérêt de son troupeau, contre tout scandale public qui peut mettre ses intérêts spirituels en danger.

Mais dans ce cas-là, comme toujours, la loi de charité est soumise, dans son exercice, ainsi d'ailleurs que toutes les autres vertus, aux directives supérieures de la prudence, souveraine régulatrice de nos bonnes actions : *Prudentia, recta ratio agibilium*, disent les Scolastiques.

Or, dans le sujet qui nous occupe, avant de prendre aucune mesure contre le scandale, la prudence fait un devoir de se demander tout d'abord lequel est le moindre mal, dans cette alternative : tolérer ou sévir. Jugement parfois difficile, mais jugement nécessaire, puisque deux hypothèses fâcheuses sont en concours, ayant l'une et l'autre des conséquences mauvaises. Tolérer, c'est, ou ce peut être laisser faire un mal qu'on pourrait et devrait empêcher ; sévir, c'est, ou ce peut être, dans le fait de la sanction et dans ses répercussions publiques, un effet non moins désastreux que le mal du scandale lui-même.

On peut renverser les termes et se demander, ce qui revient au même, où est le plus grand bien, dans la tolérance ou dans la sanction. C'est toujours une balance à établir.

Pour faire une pesée exacte, il faut mettre sur les plateaux *tous* les poids qui intéressent le cas à résoudre : le bien privé et le bien public, le bien temporel et le bien spirituel, le bien probable et le bien certain, le bien présent et le bien futur (ou inversement, si l'on veut, en mettant le mot « mal » à la place de « bien »).

Pour le dire en passant, ce dernier poids « futur » est parfois un peu trop négligé.

Nous sommes impressionnés, saisis par le présent qui seul directement nous touche et nous émeut. Pour songer aux perspectives de l'avenir, il faut un travail de réflexion froide, auquel ne prédisposent guère les troubles du moment, qui souvent nous absorbent au point d'empêcher ou d'embrumer au moins les perspectives de l'avenir.

Gouverner c'est prévoir, a-t-on dit, à propos des autorités politiques. C'est vrai également du gouvernement des âmes et du gouvernement d'une paroisse. Ainsi, par exemple, dans une bonne paroisse chrétienne où la danse va s'introduire, ou vient de s'introduire avec un mince succès, des sanctions sévères, disproportionnées certainement avec le mal présent, se trouvent justifiées par le très grand mal futur qu'elles empêchent. Par contre, une sanction parfaitement inutile pour l'avenir, perd toute valeur sous ce rapport-là, et ne doit plus être mesurée que d'après les considérations du mal actuel.

Parmi les prévisions d'avenir auxquelles il y a lieu de penser, il faut mettre au premier rang le « pronostic » relatif à l'efficacité de la sanction. Nous ne parlons, bien entendu, que des sanctions à infliger aux auteurs principaux et aux coopérateurs d'un scandale public, destinées donc à être *médicinales*, curatives à ce point de vue particulier du bien public, et non des sanctions qui s'imposent individuellement à titre *vindicatif* ou purement pénal pour une faute particulière donnée, en dehors de toute considération de répercussion scandaleuse. Or, c'est un point de toute première importance que de prévoir à l'avance l'effet de la sanction. Si son efficacité doit être nulle, il n'y a pas lieu d'y recourir, et généralement il y a en pareil cas une raison de s'en abstenir, parce que, si elle ne produit pas le bien qu'on voudrait en espérer, elle a presque toujours pour conséquence d'occasionner quand même un certain mal, qui n'ayant plus de contrepoids est à éviter, c'est-à-dire le mécontement du sujet frappé par la sanction, le choc en retour pour le curé de l'opinion publique étonnée de sa sévérité, de ce qu'on appellera son intransigeance. En pareille rencontre il va de soi que la tolérance plus ou moins silencieuse est le moindre mal et qu'il faut s'y tenir, non, bien entendu, sans chercher et em-

ployer les moyens privés et personnels qui peuvent pallier, sinon supprimer complètement chez les paroissiens pris individuellement, les inquiétantes influences du scandale, et restreindre le plus possible le nombre de ses « coopérateurs. »

Parfois la pesée « de prudence » est facile à faire, tant l'écart d'équilibre des deux plateaux de la balance saute aux yeux, lorsqu'il y a disproportion manifeste entre le grand bien d'un côté, et de l'autre, un bien beaucoup moindre, ou, si l'on veut, entre un grand mal et un mal relativement léger.

Il s'en faut malheureusement que cette heureuse hypothèse se trouve d'ordinaire réalisée.

Quand le curé se demande : « Faut-il se taire ou parler ? faut-il sévir ou laisser faire ? » il reste embarrassé devant l'examen des circonstances qui militent pour ou contre, d'où l'incertitude du jugement final à formuler. Ce n'est pas toujours le doute parfait, à égalité respective de poids dans les deux plateaux, mais un doute relatif quand même, avec ses nuances de probabilités variables, depuis la très légère, qui est à négliger, jusqu'à la très grande qui constitue en fait la certitude morale.

Sans parler de tous les autres, il est un « facteur » dont le curé peut avoir le droit, le devoir même, de tenir compte dans son jugement : c'est le sentiment de l'opinion publique. Entendons-nous bien là-dessus. *Vox populi, vox Dei* est une sorte d'axiome qui n'est pas à prendre au pied de la lettre, comme toujours parfaitement juste. En matière religieuse, le peuple est *discens*, et le clergé, *docens*. Nous n'avons pas à le suivre, mais à le précéder, à le diriger. Il arrive qu'il se trompe : à nous de rectifier ses erreurs, ou de les tolérer, s'il y a lieu, quand le silence est moindre mal pour lui que la « monition. »

Cependant, tout comme le législateur quand il prépare une loi, nous devons dans nos décisions d'autorité, tenir compte de la mentalité populaire, non, certes, pour nous y conformer servilement comme à une règle supérieure, mais pour la tourner au bien, l'éloigner du mal, bref, en tirer le meilleur parti *hic et nunc* pratiquement possible, dans son intérêt.

Voilà pourquoi, *in dubio* dans une affaire de scandale à éviter, à supprimer, à réparer, il est légitime de faire entrer dans les motifs de notre jugement final de prudence la considération de l'opinion publique ambiante ; et par opinion publique nous entendons, non pas celle des mécréants et mauvais paroissiens, mais l'opinion de la *sanior pars populi*, du groupe des fidèles dont nous avons avant tout le devoir de nous préoccuper.

Prenons l'exemple concret du suicidé. Faut-il accorder ou refuser la sépulture religieuse ? Bonnes raisons de part et d'autre, peut-être un peu plus fortes pour le refus. C'est alors qu'on se demande : Que pensera du refus (ou de la concession indulgente) la masse des bons paroissiens ? Et l'on peut donner la décision qu'ils espèrent, qu'ils attendent, qui leur vient pour ainsi dire tout naturellement et la première à l'esprit. En fait, ils se trompent peut-être, le cas comportant en soi *probabilius* la solution contraire. Si cette erreur est de nature à avoir des conséquences gravement fâcheuses, il faut évidemment s'abstenir de lui donner crédit par notre autorité, et alors ne pas tenir compte de l'opinion. Mais si, au contraire, ainsi qu'il arrive d'ordinaire, l'erreur populaire est sans sérieux inconvénient, mieux vaut la « tolérer » en silence, et trancher le doute dans le sens conforme — répétons la formule, qui est exacte — au désir ou à l'attente du bon public de la paroisse. Notez bien qu'il s'agit dans notre cas présent d'une sanction d'ordre public, destinée à obvier à un mal public. Il va donc de soi que les considérations d'ordre public, social, ont alors tout droit d'intervenir dans nos appréciations.

Vous n'ignorez certainement point, cher confrère, ces principes élémentaires de théologie morale. Si nous nous sommes permis de les rappeler ce n'est pas pour vous les apprendre ; simplement, nous profitons de l'occasion pour les raviver dans la mémoire de ceux de nos lecteurs qui les auraient peut-être quelque peu oubliés. Arrivons maintenant à votre cas.

Ce piano mécanique vous irrite ; cela se comprend, mais il nous semble que vous en êtes trop frappé et que vous lui faites une trop large place dans les motifs de votre jugement quant aux sanctions à prendre contre *ce café* et ceux qui le fréquentent.

Nous disons bien *ce café*, puisqu'il y en a deux où l'on danse et que c'est contre le café au piano mécanique que vous entendez sévir. Avez-vous réfléchi que si vous mettez le café nº 1 (le café au piano) à l'index :

1º Vous lui ferez une réclame, qui sans doute, par motif de concurrence, déterminera le café nº 2 à se hisser au niveau de l'autre, et vous aurez deux pianos mécaniques au lieu d'un.

2º On dira : « C'est curieux, M. le curé se fâche, parce qu'il n'aime pas le piano ! » le motif de la colère paraîtra mince, on rira, et l'on passera outre.

3º « Soit, diront les danseuses qui auront encore un reste de révérence pour l'autorité curiale, puisque M. le curé déteste le piano, nous laisserons le café nº 1... et nous irons danser au café nº 2. »

4º Enfin des malins réfléchis penseront et diront : « C'est drôle, M. le curé n'a pas condamné la danse jusqu'ici, et voilà qu'il la trouve mauvaise parce qu'un piano est substitué aux violoneux d'auparavant ! »

Voilà pourquoi, à notre avis, si vous décidez d'intervenir par mode de sanction publique contre la danse, vous ferez bien de ne pas souffler mot du piano mécanique, mais, plus simplement, de viser la danse toute seule et ses mille inconvénients, en expliquant bien que, si jusqu'à présent

vous avez patienté, c'était par bénigne indulgence provisoire, et sur l'espoir que le mal ne se prolongerait pas ni ne s'aggraverait ; et donc, que, si vous sortez de votre attitude jusqu'ici charitablement tolérante, c'est (non pas parce qu'un piano est survenu), c'est parce que la mesure du mal tolérable est à son comble, etc., etc. Sur quoi il faudra viser dans la sanction les deux cafés à la fois comme étant, à quelques nuances « quantitatives » près, également dangereux.

La question du piano mécanique étant ainsi officiellement écartée, votre cas rentre dans le cadre commun de toutes les circonstances analogues du saint ministère, où le curé se demande quelle attitude il doit prendre publiquement en présence d'un scandale déterminé dans sa paroisse.

Il y a dans votre affaire une particularité qui ne laisse pas d'être, à notre avis, assez embarrassante. Il est, dit-on, toujours temps de bien faire. Oui, de *bien faire*, mais pas de mal faire. Or, tout est là : est-ce bien faire *hic et nunc* que de s'insurger par sanctions publiques contre la danse, quand on l'a déjà, longtemps peut-être, tolérée sans rien dire ? A cette question nous ne savons pas ce qu'il peut être prudent de répondre chez vous, faute de connaître toute la psychologie de votre milieu, le degré d'efficacité de l'intervention sévère, les réactions latentes à redouter, la permanence du mal quand même, etc. Mais, on a toujours un peu tort d'être en retard. Très possible tout de même que chez vous l'heure ait sonné de jeter le cri d'alarme. C'est à vous, et à vous seul, qu'il appartient d'en décider. Peut-être les réflexions qui précèdent vous aideront-elles à fixer votre jugement définitif. En tout cas, si vous optez pour l'attitude ferme, permettez-nous de vous faire observer qu'il ne faut pas frapper des innocents pour les coupables, et de vous conseiller, avant de lancer vos sanctions, de prendre langue avec vos voisins, qui peuvent avoir intérêt à les connaître à l'avance en raison de leur contre-coup possible chez eux. Il y a là encore un bien d'ordre public à mettre en ligne de compte dans la solution de votre difficulté.

Q. — Le can. 577 reconnaît aux supérieurs la faculté, pour une *juste cause*, de permettre d'anticiper la rénovation des vœux temporaires pendant quelque temps, mais pas plus d'un mois. On voudrait savoir si cette faculté s'applique à la profession perpétuelle, qui doit suivre les vœux temporaires.

En d'autres termes : 1° Est-il requis, pour la validité de la profession perpétuelle, que les trois ans de la profession temporaire soient écoulés intégralement ?

2° Dans l'affirmative, *quid* dans le cas de deux religieuses que, de bonne foi, les supérieures ont admises à la profession perpétuelle l'une un jour, l'autre quinze jours avant l'expiration de la profession temporaire ?

3° Dans la négative, la difficulté qu'on éprouve à réunir tel jour les parents de la professe et le clergé nécessaire à la cérémonie, est-elle la *justa causa* alléguée au can. 577 ?

R. — Le can. 577 § 2 est tout à fait clair, et il ne peut y avoir de doute sur son interprétation : « Les Supérieurs, cependant, ont le pouvoir de permettre, d'après une juste cause, que le renouvellement des vœux *temporaires* soit anticipé de quelque temps, non toutefois de plus d'un mois. »

On ne tirera pas un autre sens de ce canon. Or, le renouvellement des vœux temporaires ne peut signifier que l'acte par lequel les vœux temporaires (de quelque durée qu'ils aient été) étant terminés, on les refait à nouveau. Le remplacement des vœux temporaires par des vœux perpétuels ne peut être appelé renouvellement des vœux temporaires, ou bien alors il faut renoncer à jamais pouvoir connaître le sens des mots, et à toute raison humaine.

On nous a cité un auteur, dont l'ouvrage, dans sa 1re édition, portait simplement que les supérieurs peuvent permettre d'anticiper LA PROFESSION, mais pas pour plus d'un mois, ou une formule analogue, parlant de « la profession » sans distinguer aucunement. Nous n'avons pas lu cette formule, nous n'avons pas cette édition entre les mains, et nous pouvons témoigner que les éditions postérieures ont donné la doctrine exacte ; aussi ne voulons-nous citer aucun nom. Mais si le fait est exact, l'auteur peut se vanter d'avoir fait commettre bien des irrégularités, et d'avoir fait accomplir, évidemment sans le vouloir, bien des professions perpétuelles nulles, et peut-être des professions de vœux temporaires aussi (nous ne parlons que de cas qui nous ont été soumis). — Cela dit :

Ad I. Oui, certainement, il est requis pour la validité de la profession perpétuelle que les trois ans de la profession temporaire soient intégralement écoulés. Si une profession temporaire a été faite le 18 mars 1925, la profession perpétuelle ne peut validement être faite avant le 18 mars 1928.

Les raisons : 1°) Le can. 577 § 2 ne parle pas de la profession perpétuelle, mais seulement du renouvellement de la profession temporaire.

2°) Aucun canon ne donne à quelque supérieur que ce soit la faculté de permettre l'anticipation de la profession perpétuelle.

3°) Le can. 572 § 2 demande pour la validité de la profession perpétuelle, soit solennelle soit simple, une profession temporaire antérieure selon le can. 574. Or, ce canon 574 détermine que la profession temporaire doit durer au moins trois ans. Le canon prévoit qu'elle doit durer plus de trois ans dans le cas où le sujet n'aura pas, les trois ans écoulés, l'âge requis pour émettre la profession perpétuelle (21 ans, d'après le can. 573). Il laisse également subsister les professions annuelles successives, si les constitutions les exigent.

On trouvera cette doctrine dans tous les auteurs. Voir entre autres : Fanfani, *De jure religiosorum*, 2a ed., p. 284 ; cf. *Le droit des religieuses*, p. 197 ; Blat, *De personis*, p. 562 ; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris cononici*, 2a ed., t. I, a. 678, *in fine*, p. 388.

Nous ne connaissons pas d'auteur qui enseigne la doctrine opposée.

Il y a bien un cas où la profession temporaire n'est pas requise. Mais c'est un cas tout à fait spécial. Si, par exemple, une religieuse qui a déjà fait profession *perpétuelle* dans une congrégation ou un ordre, passe, avec l'indult nécessaire du Saint-Siège, dans une autre congrégation à vœux perpétuels ou dans un autre ordre, cette religieuse qui a déjà des vœux perpétuels, après avoir fait le noviciat dans la nouvelle religion, devra prononcer dans cette religion, après la fin du noviciat, non pas des vœux temporaires, mais des vœux perpétuels, d'après le can. 634. Le supérieur pourra l'éprouver durant quelque temps de plus, c'est-à-dire prolonger le noviciat pendant quelque temps (pas plus d'un an toutefois) ; mais après le noviciat, cette religieuse doit ou bien être admise à la profession *perpétuelle,* ou être renvoyée à sa première religion, puisqu'elle a des vœux perpétuels.

Il n'en serait pas de même, le point est d'importance, si cette religieuse, bien qu'appartenant à une religion où l'on fait des vœux perpétuels, n'avait fait, elle *personnellement,* que des vœux *temporaires.* Dans ce cas, le noviciat fini, elle devrait, comme toutes les religieuses, faire une profession temporaire de trois ans et ne pourrait pas faire la profession perpétuelle avant ces trois ans écoulés, rentrant dans la règle commune. Comme toutes les autres, pour anticiper la profession perpétuelle, elle aurait besoin, à peine de nullité, d'un indult apostolique.

Ad II. Le cas, ici aussi, est tout à fait clair : ces professions perpétuelles sont *nulles.* Elles ne peuvent être rendues valides que de l'une des deux façons indiquées au can. 586 § 1 : la *sanatio,* ou régularisation obtenue du Saint-Siège, ou bien la réitération légitime de la profession.

On voit facilement que, dans le cas, la façon d'agir la plus pratique, c'est de faire à nouveau, purement et simplement, la profession perpétuelle. On n'a pas à se préoccuper du retard entre l'expiration de la profession temporaire et l'émission valide des vœux perpétuels, temps plus ou moins long pendant lequel il n'y a pas eu de vœux à strictement parler. Ce retard, en effet, bien qu'interdit, n'est mentionné nulle part comme une cause de nullité. Sans nul doute, il y avait aussi bonne foi.

Ad III. Cette cause nous paraît légitime, mais pour le renouvellement de la profession *temporaire,* la question de l'anticipation par l'œuvre du supérieur ne se posant pas, et à peine de nullité, pour l'émission de la profession perpétuelle.

On peut donc considérer comme la cause juste voulue par le can. 577 § 2, la commodité de la solennisation de la cérémonie. L'anticipation du renouvellement de la profession *temporaire* sera licite dans le cas.

Q. — L'observation du décret de la S. C. des Religieux du 3 mai 1914, après que le Code avait pris d'autres dispositions, nous avait conduits à des professions temporaires nulles. Nous avons demandé la *sanatio* qui nous a été accordée. Mais des religieuses dont la profession temporaire était primitivement nulle avaient fait, en temps par conséquent indû, la profession perpétuelle. La sœur qui a rédigé la supplique ne se souvient pas si elle a fait mention de cette particularité. Elle a un doute sur le point depuis quelque temps.

Qu'en est-il au juste ? La *sanatio* des professions perpétuelles a-t-elle été accordée par le fait ? La S. C. a bien dû s'apercevoir que des professions perpétuelles devaient avoir été faites.

R. — La S. C. des Religieux a accordé la *sanatio* pour les défauts qui lui ont été signalés, et pour les cas dont il s'agissait, c'est-à-dire les professions temporaires. Ces professions ont été réhabilitées.

S'il n'a pas été question expressément des professions perpétuelles qui ont suivi, la *sanatio* ne les a pas touchées, à moins d'une disposition particulière de la réponse pontificale.

La S. Cong. ne pouvait pas se rendre compte, vu les prorogations permises des vœux temporaires (cf. can. 574, § 2), si des professions perpétuelles avaient réellement été faites. C'était au demandeur à tout exprimer.

A vous de voir si le doute de la religieuse est positif ou négatif simplement, et les règles de la théologie morale vous apprendront, dans ces divers cas, ce que vous avez à faire.

Pourquoi, nous permettrons-nous de demander, un acte d'une telle importance qu'une pareille supplique est-il laissé aux soins d'une religieuse ? Et comment se fait-il que le brouillon de la supplique, au moins, ne soit pas demeuré dans les archives de la communauté ?

Il ne doit, du reste, pas être difficile de retrouver le texte de cette supplique, ou bien la teneur même du rescrit accordé par le Satnt-Siège. Le tout a dû passer par la chancellerie de l'évêché, qui a dû le conserver. Et il vous restera finalement la ressource de demander ces textes au secrétariat de la S. Cong. elle-même.

Q. — Autrefois, dans notre diocèse, des prêtres étaient chargés par l'évêque de donner des missions dans le diocèse. Vivant en communauté, sous un supérieur, ils prenaient rang après les doyens, et portaient une mozette et une croix. — L'institution a été réorganisée. Les missionnaires ont été nommés curés, et les missions confiées à des religieux.

Parmi les anciens missionnaires devenus curés, les uns continuent de porter mozette et croix : « Nous n'avons pas démérité, disent-ils, donc nous continuons. » Les autres, jugeant mozette et croix insignes d'une fonction qu'ils ne remplissent plus, ont mis ces insignes au vestiaire et ne les sortent plus.

L'Evêché garde le silence... *Qui tacet consentire videtur... Favores sunt ampliandi...* Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — La logique paraît bien dire que la mozette et la croix étaient, dans le cas, des insignes d'une fonction. La fonction disparue, les insignes ne sauraient demeurer, à moins qu'une stipulation de l'Ordinaire ait mentionné expressément leur maintien : ce qui n'est évidemment pas, car alors on ne constaterait pas cette diversité dans la façon de faire des anciens missionnaires.

Des cas analogues ont été tranchés par les Congrégations romaines, v. g. la S. C. du Concile, le 27 avril 1895, *Mediolanen., Pontificalium.* Voici le fait. En 1531, Clément VII avait accordé au prévôt du chapitre de l'église de Ste Marie *della Scala,* à Milan, l'usage des pontificaux, rochet, mitre et anneau, crosse, gants, dalmatique, et tous autres insignes pontificaux. Le prévôt les portait dans l'église et au dehors, dans les processions et autres actes publics.

Cela dura jusqu'en 1805, date où la République Cisalpine supprima la collégiale, s'empara de toutes les prébendes, et ne laissa subsister que celle du prévôt, en raison de la charge d'âmes. Ces prévôts sans chapitre continuèrent de prétendre aux pontificaux. Les archevêques de Milan protestèrent, et il y eut lutte à ce sujet entre eux et le prévôt, de 1831 notamment à 1892. Le prévôt d'alors, invité à faire valoir ses droits auprès de la S. C. du Concile, eut beau donner toutes sortes de mauvaises raisons pour défendre sa cause, la S. C. estima que le chapitre n'existant plus, il ne pouvait pas avoir de prévôt, et que des insignes accordés au prévôt d'un chapitre qui n'existait plus, ne pouvaient pas eux-mêmes prétendre à l'existence.

Nous pourrions citer d'autres décisions dans le même sens. Des curés et des archiprêtres, par exemple, dont les paroisses avaient été démembrées d'un diocèse, se virent déclarer qu'ils ne pouvaient plus porter des insignes qui ne leur appartenaient qu'en tant qu'ils faisaient partie du premier diocèse ; etc.

Mais, puisque l'Evêché garde le silence sur ce point, le mieux est de se conformer à sa façon d'agir. Nous préférons ne pas insister sur la question.

Non nostrum inter vos TANTAM *componere litem.*

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

L'Eglise catholique et l'Action Française. *Documents romains.* Un vol. in-8o, 3 f. 25 (franco, 3 f. 60). Paris, *Spes.* — **Pour le Pape**, par A. BESSIÈRES. Un vol. in-8o de 208 p., 9 f. (franco, 10 f.). Paris, *Spes.* — **Pourquoi Rome a parlé**, par P. DONCŒUR, S. J., V. BERNADOT, O. P., E. LAJEUNIE, O. P., D. LALLEMENT, F.-X. MAQUART, J. MARITAIN. Un vol. in-8o de 416 p., 15 f. Paris, *Spes.* — **Deux articles de la « Civiltà Cattolica » en réponse à l'Action Française.** In-8o de 65 p., Paris, Bonne Presse.

Au fur et à mesure que sont parus les documents officiels relatifs à l'*Action Française*, l'*Ami du Clergé* les a portés à la connaissance de ses lecteurs. En 1926, nous avons publié la « Lettre du Cardinal Andrieu au sujet de l'*Action Française* » (p. 690) et la « Lettre pontificale approuvant le Cardinal » (p. 692). Le 24 janvier 1927, nous avons donné, d'après les *Acta* du 31 décembre 1926, le texte de l'*Allocution consistoriale* du 20 décembre, et le *Décret du Saint-Office* condamnant certaines œuvres de Ch. Maurras et le journal l'*Action Française*. Et, au sujet de ce décret, l'*Ami* faisait remarquer « l'extrême gravité » du fait *papal* de la condamnation du journal : « Si nous nous sommes étendus, disions-nous par mode de conclusion, sur certains points, en particulier sur la procédure énoncée dans le décret, c'est qu'elle a donné prétexte à d'irrespectueuses, injustes, et de tous points condamnables critiques, et que nous avons cru devoir éclairer nos frères dans le sacerdoce sur des objections que de perfides manœuvres pouvaient faire germer dans leur esprit. Plaise à Dieu que nos explications puissent contribuer à assurer, dans les circonstances présentes, le respect et la soumission entière avec lesquels doit être reçu cet acte pontifical ! » (P. 54).

Toujours d'après les *Acta* (15 janvier 1927), nous communiquions à nos lecteurs, le 10 mars 1927, la « Lettre autographe de S. S. Pie XI » du 5 janvier 1927 au cardinal Andrieu, accompagnant l'envoi du décret précité (p. 145) ; et, le 31 mars, nous insérions la grave « Déclaration des Cardinaux, Archevêques et Evêques de France au sujet des récentes décisions du Saint-Siège concernant l'Action Française » (p. 198). Le Décret de la S. Pénitencerie, résolvant certains doutes au sujet de l'Action Française (8 mars 1927), a été publié par l'*Ami* (p. 260 sq.) avec les remarques opportunes que suggéraient les décisions romaines : « Au for externe, disions-nous, on traitera (les fidèles coupables des agissements réprouvés par Rome) en pécheurs publics, et on leur appliquera les sanctions qu'on applique aux pécheurs publics. On ne les admettra pas aux actes légitimes ecclésiastiques. On leur refusera les sacrements pendant leur vie et les honneurs de la sépulture ecclésiastique après leur mort, s'ils meurent sans la pénitence appropriée que l'Eglise exige d'eux... Comme pécheurs publics, les fidèles qui persistent notoirement dans leur adhésion à l'Action Française ne peuvent pas être admis à la réception des sacrements, et par conséquent à la sainte communion à la sainte Table. S'ils ne se soumettent pas publiquement aux prescriptions du Saint-Siège, on les écartera des groupements *catholiques* : quiconque n'obéit pas au Saint-Siège ne doit pas être traité en catholique. » L' « Avis officiel » de l'Archevêché de Paris sur la portée de la mise à l'Index de l' « Action Française » a été inséré dans le même no, p. 267. Derechef (9 juin, p. 353), la « Déclaration concernant la permission de lire le journal quotidien l'*Action Française* » nous amenait à formuler plusieurs observations rigoureuses, mais nécessaires. Au consistoire du 20 juin, S. S. Pie XI formulait de nouvelles plaintes, dont l'*Ami* s'est fait immédiatement l'écho fidèle et empressé (p. 450).

Le 27 octobre paraissait dans nos colonnes (p. 674) le *Décret du Saint-Office* portant condamnation du livre : *L'Action Française et le Vatican.*

Il nous a semblé, vu le caractère de notre Revue et la qualité de nos abonnés, exclusivement prêtres ou religieux, que cette diffusion des actes officiels et les commentaires que nous y joignions étaient suffisants pour éclairer les gens de bonne foi et pour dissiper tous les préjugés. Nos lecteurs, en effet, savent que la doctrine de l'*Ami* est une doctrine de soumission entière et complète, joyeuse et empressée, à toutes les directives du Saint-Siège. Nous n'avions pas à entamer de discussions directes et de réfutations expresses contre les subterfuges et les vaines récriminations de l'*Action Française.* Pour l'*Ami* et pour ses lecteurs, dès que Rome a parlé, *la cause est entendue.*

Et cependant, à l'occasion de la décision de la S. C. du Concile (15 mars 1927 : *Ami,* p. 257 suiv.), l'*Ami* a rappelé certains principes relatifs à l'immixtion des clercs dans la politique : ces principes contrecarraient assez directement les conceptions maurassiennes, pour que leur rappel ait valu à notre Revue le reproche de placer le clergé « sous la terreur » [1]. Discrètement

[1] Voir *Action française* du 25 octobre 1927 ; article reproduit dans le livre récent *Sous la Terreur* (Versailles, 1928), p. 138-143.

aussi, le 6 octobre, p. 628, à certain correspondant dont les questions « frisaient l'impertinence, » nous avons fait entendre quelques vérités nécessaires. A la lumière des principes exposés par le cardinal Billot, nous disions, qu' « au point de vue de la subordination tant indirecte que directe, l'autorité suprême peut intervenir dans la plénitude de sa juridiction, chaque fois que l'usage d'un droit, d'une prérogative, d'une liberté d'ordre même exclusivement temporel, peut donner lieu à des abus d'ordre moral ou empêcher le bien de se produire comme il devrait se produire pour aider au salut des âmes. » Et nous ajoutions, en soulignant nos affirmations, qu' « aucune autorité humaine ne sera jamais en droit de fixer des limites à l' « ingérence » pontificale... ; le pape est le pape, et à moins de nier l'autorité de suprême juridiction que Notre-Seigneur lui a donnée sur toute son Eglise, *il faudra lui reconnaître le droit de juger* PAR LUI-MÊME *des cas où son intervention est légitime, nécessaire et utile.* »

Puis, en recensant certaines publications où la question de l'Action Française était plus ou moins directement agitée, l'*Ami* a dit très nettement son sentiment. L'un des premiers (1927, p. 767), il a rappelé que l'intervention pontificale soulignait l'exercice non du pouvoir indirect, mais du pouvoir direct du Pape. Il a vivement réagi contre une interprétation, certainement fautive, des directives pontificales, qu'un auteur, d'ailleurs de bonne foi et de sincère soumission, tentait d'imposer aux catholiques français (p. 761-764).

Maintenant un autre devoir s'impose à nous : celui de faire connaître à nos lecteurs quelques excellentes publications, bien capables d'éclairer leur conscience et d'expliquer et commenter la pensée du Souverain Pontife.

Déjà, le 10 novembre dernier, nous annoncions la substantielle brochure de Mgr Sagot du Vauroux : *Pie XI et l'Action Française.* Nous avons donné une place de choix à la recension du beau livre de M. Maritain, *Primauté du spirituel* (1er décembre), dont la brochure *Une opinion sur Ch. Maurras* avait trouvé, l'an dernier, un long écho dans notre « Causerie sur les Revues. »

Aujourd'hui, nous signalerons à l'attention de nos lecteurs quelques ouvrages plus récents.

*
* *

I. — Les catholiques soucieux de se faire sur la grave question de l'*Action Française* un jugement solidement motivé trouveront réunis dans le recueil publié aux Editions *Spes : L'Eglise catholique et l'Action Française,* les éléments qui leur sont nécessaires.

Cette brochure contient — dans leur texte intégral et sans aucun commentaire — les documents à travers lesquels, depuis août 1926, le Vatican a fait passer ses avertissements, ses enseignements et ses avis, et notamment : les lettres échangées entre S. S. Pie XI et le cardinal Andrieu, les extraits de discours ou d'allocutions prononcés par le Pape en diverses circonstances, la Déclaration des cardinaux, archevêques et évêques de France, la réponse du Souverain Pontife à l'adresse de l'épiscopat français, le discours de Sa Sainteté aux directeurs et élèves du Séminaire Français, la réponse de la Sacrée Pénitencerie à des questions relatives à appliquer aux partisans, ligueurs et lecteurs de l'*Action Française,* un avis officiel sur l'*Index* de l'*Action Française* (ce dernier, communiqué par l'Archevêché de Paris), etc., etc.

II. — Le Pape, à l'heure actuelle, est quotidiennement attaqué, non seulement par les anticléricaux de profession, mais par des hommes qui, comme jadis les Jansénistes, s'affirment catholiques malgré le Pape, contre le Pape. On a osé accuser le Saint-Père de sacrifier à *sa* politique la France et la paix des consciences ! D'autres, utilisant le conflit, n'hésitent pas à appeler les catholiques français à l'organisation d'une Eglise nationale, par la rupture avec « l'Idole blanche » du Vatican. Jansénisme et Gallicanisme renaissants !

Le P. Bessières, S. J., nous rappelle, avec sa vigueur habituelle, ce qu'est le Pape, ce que nous lui devons. La voix des vivants n'étant pas entendue, il fait parler les morts, les plus grands : S. François de Sales, Bossuet, Bourdaloue, Joseph de Maistre, Louis Veuillot, Mgr de Ségur, le P. Faber, le P. Félix, le P. Lacordaire, Montalembert, Amédée Guiard. C'est là une véritable anthologie de la fidélité. L'auteur ajoute son témoignage. Sans aigreur et sans faiblesse, il rappelle les devoirs actuels des vrais catholiques.

Ce livre est l'opportune, la vigoureuse réplique au « Livre jaune » de l'*Action Française.* Sa portée dépasse d'ailleurs les querelles actuelles. Il nous fournit, groupées par l'auteur ou ciselées par lui, les meilleures formules de la Fidélité.

*
* *

III. — L'ouvrage publié en commun par les PP. Doncœur, Bernadot, Lajeunie, et MM. Lallement, Maquart et J. Maritain est une contribution remarquable apportée à l'éclaircissement doctrinal du grave débat concernant l'*Action Française.* Ne tenant pas compte des explications déjà fournies par l'autorité ecclésiastique, les dirigeants catholiques du journal condamné ne cessent de réclamer qu'on leur montre pour quels motifs leur œuvre a été frappée. Les auteurs du présent livre ont estimé qu'ils ne pouvaient pas voir l'Eglise méconnue, la patrie divisée, les âmes en péril, sans rendre publiquement témoignage à la vérité. Catholiques parlant à des catholiques, ils ont tenu à rester — comme il convient en un tel débat — constamment au-dessus des diversités de parti et d'opinion. Ils envisagent la question sous ses aspects principaux et s'efforcent de se tenir à ce qui est indiscutable pour tout esprit de bonne foi. Ils essaient de dire pour quelles raisons doctrinales et morales Rome a parlé ; ils espèrent aider ainsi, selon la mesure de leurs forces, ceux qui désirent sincèrement agir selon la vérité.

Dans le premier chapitre, intitulé « *La Règle de Fidélité,* » le P. Doncœur, tout en indiquant les raisons pour lesquelles des catholiques ont pu adhérer à l'*Action Française* ou sympathiser avec elle, montre à quoi les oblige aujourd'hui la « règle de fidélité, » par eux admise dès l'origine.

« Les « maîtres » et « écrivains, » avait écrit le 15 mai 1906 Ch. Maurras en commentant la *Proposition XXIIe du Syllabus,* ayant plus de droits que les autres, en ont aussi plus de devoirs. Si les simples ouailles peuvent se contenter d'adhérer aux dogmes définis par le « jugement infaillible » de l'Eglise, les « écrivains, » les « maîtres » doivent montrer, en outre, une prudence singulière dans les sujets où la définition dogmatique n'est pas intervenue. Prudence impliquant une déférence extrême envers les simples conseils, une stricte obéissance aux simples règles de discipline. » (*Politique religieuse,* p. 155).

Aujourd'hui encore on ne peut mieux dire : précisément parce que l'*Action Française* est elle-même en cause, il faut « faire à sa propre doctrine l'honneur des sacrifices qu'elle exige. Obéir. »

Mais l'obéissance ici ne réclame pas qu'on s'aveugle. Les motifs de condamnation sont assez faciles à saisir pour qu'une révolte, en soi coupable, devienne sans excuse. C'est à mettre ces motifs en relief que se sont appliqués les PP. Bernadot et Lajeunie, en ce qui concerne « *les erreurs de M. Charles Maurras,* » et M. l'abbé D. Lallement, relativement aux « *erreurs doctrinales et morales du mouvement d'Action Française.* » Ces deux chapitres forment la partie centrale et maîtresse de tout l'ouvrage.

En ce qui concerne M. Maurras personnellement, « la question est celle-ci : les idées propres à celui qui

a groupé autour de lui tant et de si ardents disciples s'opposent-elles de front aux enseignements de l'Eglise ? Forment-elles, par le simple exposé qu'il en fait dans ses livres, un danger pour la foi, un péril de déviation pour la piété chrétienne ? » Les deux Pères dominicains montrent que la pensée de M. Maurras est *agnostique ;* elle est *détournée du Christ ;* son *romanisme* est païen ; sa doctrine politique est *naturaliste.*

Pensée agnostique. — « L'agnosticisme maurassien, écrivent nos auteurs, peut se définir en termes nets : M. Maurras veut tout ramener, dans sa conception de la vie, à la règle de la raison, mais d'une raison où sont éteintes les lumières de la foi et même les indispensables clartés des premiers principes de l'intelligence. Rationalisme, athéisme, libéralisme (au sens théologique du mot),... tels sont les termes, rébarbatifs, mais formels, qui en résument l'essentielle erreur » (p. 62).

... « Parti d'une philosophie agnostique, adoptant ses postulats, sa méthode et ses conclusions essentielles, M. Maurras, en fait, et sans le chercher, s'est *enclos* dans l'athéisme : il ne peut concevoir un ordre de la vie qu'indépendant de Dieu, ayant son principe et sa fin, sa raison d'être, ses secours, ses forces et son bonheur hors de Dieu. Spéculativement, c'est la *méconnaissance,* pratiquement, c'est la *négation* de Dieu Créateur, premier principe et dernière fin de l'univers » (p. 75).

Pensée détournée du Christ. — « Pour le croyant, Dieu est le Bien suprême : pour le chef de l'*Action Française,* il n'est rien. Le Christ, moins encore. Le Verbe fait chair, né de la Vierge Marie, mort pour nous sur la croix, ressuscité et monté aux cieux, chef invisible et vivant de toute l'humanité : scandale pour la raison. Que pourrait bien dire le nom sacré de Jésus à quelqu'un qui n'entend même plus la voix de la création chantant la gloire du Créateur ? Aucun de nos dogmes essentiels, la chute et le péché, la rédemption, la grâce et les sacrements, ne trouvent place dans son univers et sa cité. L'âme spirituelle, immortelle et rachetée par le sang du Dieu fait homme, justifiée, sanctifiée par la grâce, destinée à vivre de la vie même de Dieu dans la vision de gloire, le rapport de toute notre existence terrestre à la possession de cette béatitude éternelle, ce sont des rêves : innocents tant qu'ils ne troublent pas l'ordre de la cité humaine, mais qui peuvent devenir pour la société terriblement dangereux. Ce danger, M. Maurras le dénonce dans le christianisme, quand il considère celui-ci en sa source, la Bible, en son fondateur, le Christ ; et en son idéal de vie, le commerce mystique avec la divinité.

« Nous le savons, ce n'est pas ordinairement en lui-même, d'une manière abstraite et dans l'absolu, que M. Maurras considère le christianisme, mais d'une manière concrète et toute relative, tel qu'il agit ici et là. Il reconnaît que ce mysticisme oriental, source d'anarchie chez les uns, est une force assagie dans le catholicisme : directement, il ne combat que ce qu'il appelle le christianisme de Berlin et de Genève. Mais il faut bien le dire : sa haine du christianisme de la Réforme n'est pas la louable détestation de l'erreur, mais trop souvent l'abomination d'un païen pour les chères vérités que nous partageons avec nos frères séparés » (p. 76-77).

Romanisme païen. — M. Maurras n'éprouve qu'aversion pour le Christ de l'Evangile. Cependant, loin de détester l'Eglise, il la défend, il la soutient, il l'exalte... Ce que M. Maurras voit dans l'Eglise, ce n'est pas *l'ordre surnaturel,* le seul essentiel, *mais l'ordre naturel de l'humanité.* Il est vrai, celui-ci s'y trouve, et ce grand passionné d'ordre humain l'y a vu magnifiquement. Soyons justes, beaucoup n'ont pas su le voir aussi bien que lui. Mais son admiration même enveloppe l'hérésie du modernisme le plus pernicieux. M. Maurras subit le châtiment du péché de l'intelligence, qu'il a consommé. Elle est châtiée, cette intelligence, « d'avoir voulu s'affranchir — en leur déniant l'existence — des réalités suprêmes, qui sont à la mesure de Dieu, non de l'homme. Il n'y a d'ordre et de paix dans l'être humain que si le sens est soumis à Dieu, ce qui ne se fait que par la foi et par l'amour surnaturel. Effectivement, la première subordination ne tient que par la seconde. Adam a brisé celle-ci et celle-là, le Christ les a rétablies par sa grâce et par les dons de son Esprit. L'erreur du monde moderne et de l'intelligence moderne a été de prétendre assurer le règne de la raison sur la nature en refusant le règne de la surnature sur la raison » (J. Maritain, *Primauté du Spirituel,* p. 72). Telle est bien l'erreur de M. Maurras ; sa méprise, son inconscient blasphème, est de projeter son erreur sur le visage de l'Eglise. Ce qu'il voit d'essentiel, de formel, de dominateur et de formateur dans le catholicisme, c'est la « discipline reçue du monde hellénique et romain » ; et cette discipline, de pure raison, inspirée par Minerve, se soumet « les visions juives et le sentiment chrétien. » M. Maurras, non seulement méconnaît l'essence de l'Eglise, *il la bouleverse.* Il ne voit pas que Dieu organise l'Eglise, mais il croit que l'Eglise organise l'idée de Dieu *(Romantisme et Révolution,* p. 274) ; il ne voit pas que Jésus-Christ, la Sagesse même incarnée, a fondé l'Eglise, lui a insufflé son Esprit, communiqué avec sa grâce, la vie, l'ordre, la mesure et les transports admirables de cette charité qui a transfiguré le monde ; mais il croit que l'Eglise a soumis « le sentiment chrétien, » originellement anarchique et turbulent, à la « discipline reçue du monde hellénique et romain. » Rome, héritière d'Athènes, l'Eglise, héritière de Rome, telle est l'essence du romanisme maurassien. Athènes et Rome luttent encore en l'Eglise contre le souffle barbare venu d'Orient, et de façon victorieuse cette fois, puisque l'Eglise a su immuniser la *Civilisation* contre ce mysticisme révolutionnaire qui put renverser l'Empire romain et répandre « la nuit sur l'âge moderne » (p. 110-112).

En résumé, l'apologétique maurassienne, toute du dehors, méconnaît l'essence même de l'Eglise catholique ; car elle ne peut voir en elle qu'une simple auxiliaire de la civilisation temporelle. Erreur pernicieuse à cause de l'influence qu'elle ne manque pas, en fait, d'exercer sur les disciples catholiques du « Maître » ; erreur qui risque de diminuer peu à peu, chez les catholiques inattentifs, le sens véritable de l'Eglise et de substituer chez eux une sorte de succédané purement rationnel aux notions de la foi sur le mystère surnaturel du Corps mystique du Christ » (p. 117).

Naturalisme politique. — M. Maurras aime la patrie française avec une tendresse passionnée ; il l'a vue en grave danger ; il en a dénoncé les ennemis : les héritiers de la Réforme et de la Révolution. Il a voulu, par une critique acerbe, ruiner en beaucoup d'esprits les erreurs révolutionnaires, et il y est parvenu.

« Malheureusement sa doctrine politique s'est formée sans lumière métaphysique, avec un caractère tout empirique de réaction liée aux circonstances intellectuelles d'une certaine époque, pour parer au plus pressé en arrêtant les héritiers de Luther et de Rousseau. Surtout il n'a vu le salut de la patrie que dans une impossible union — non pas seulement accidentelle, mais fondamentale et organique, — des athées et des catholiques. Ainsi les services rendus ont été nombreux, mais grevés de quels périls ! L'erreur se mêlait à la vérité. Par la violence même de son effort, M. Maurras risquait — ce qui est arrivé — d'opposer aux erreurs libérales, non pas la vérité contradictoire de celles-ci, mais une erreur contraire » (p. 119-120).

Au laïcisme antireligieux, M. Maurras a opposé, en réalité, une autre sorte de laïcisme. Pour lui, Dieu ne saurait être le fondement de la société et Jésus-Christ n'est pas la pierre angulaire sur laquelle est bâti l'édifice de notre civilisation.

« Il y a, chez Maurras, une erreur *naturaliste*, un physicisme social, qui fait de la politique théorique une science physique, non une science morale, rattachée, comme il se doit, à la suprême science des actes humains ; et de la politique pratique un art, une simple technique, non une vertu spéciale de prudence rattachée, comme il se doit, à tout l'organisme des vertus morales » (p. 133).

En cherchant ainsi, d'une manière absolument insuffisante d'ailleurs, les causes prochaines de la prospérité des nations, l'empirisme organisateur ne serait sans danger que s'il travaillait sous la direction et le contrôle des sciences supérieures qui seules possèdent les premiers principes régulateurs, les critères définitifs du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du bien et du mal en matière morale — individuelle, économique, politique. Or, pour le positivisme comtiste et maurrassien, il n'y a pas de science supérieure à la Politique, et celle-ci se construit à l'aide d'une raison que n'éclairent ni les principes métaphysiques ni la révélation, mais la seule expérience. Si l'on veut appeler les choses par leur nom, le physicisme social dont nous parlons appelle inévitablement le grief d'*amoralisme*. A cause de l'agnosticisme radical dont elle souffre, la politique nationale de M. Maurras n'est point soumise, en fait, à la loi morale naturelle ; sa politique religieuse n'est point soumise à la morale surnaturelle. Si M. Maurras juge sa politique en accord avec la pensée de l'Eglise *sur le plan naturel de l'ordre social*, c'est que les termes *moral, loi morale* créent une équivoque. Ils apparaissent semblables dans la doctrine catholique et dans la doctrine maurrassienne. Mais en réalité, ils ont un sens très différent dans la pensée chrétienne et dans la pensée positiviste.

« Pour nous la loi morale a une valeur absolue, transcendante, divine ; la moralité, c'est la qualité d'un acte référé par l'intention à sa fin dernière véritable, c'est-à-dire à Dieu et réglé sur la loi divine, qui organise toute la vie en vue de cette fin. Le Positivisme, sous les mêmes mots, entend des choses bien différentes : il méconnaît la moralité, qualité métaphysique de l'acte référé à sa fin dernière. Pour lui, les valeurs morales ne se rattachent à aucune *loi éternelle* transcendante, à aucun ordre idéal s'imposant d'en haut à la raison. Le point le plus élevé du sentiment moral sera de subordonner l'individu au tout social, cité ou humanité.

« La loi morale, pour nous, ne peut être que la loi de Dieu ; pour le positivisme cher à M. Maurras, elle n'est que la loi de l'Humanité...

« Quand donc on vient nous dire que « Maurras a toujours professé la subordination de la sociologie et de la politique à la morale » *(L'Action Française et le Vatican*, p. 115), on profite en réalité d'une équivoque de langage. Comment une authentique subordination de la politique à la morale serait-elle possible quand la première est conçue comme un corps de lois que l'empirisme suffit à établir, et quand la seconde n'est que l'inconsistante morale de l'agnosticisme ? A l'erreur s'ajoute d'ailleurs le péril des équivoques, et ce mélange de pensées si contraires sous des mots identiques ne peut qu'engendrer une subtile et bien redoutable confusion des esprits. La politique de Maurras est subordonnée à une morale, — qui n'est pas la morale, — au « code presque complet de la conduite de la vie » dont il a été question plus haut : elle n'est pas subordonnée *à la morale*, telle que la connaissent la saine raison et la vraie religion » (p. 138-139, 140-141).

Ainsi, la politique naturelle de Maurras est *amorale* parce que, toute entière constituée en un art, une simple technique, elle n'est pas subordonnée à la morale *par son objet intrinsèque lui-même*. Que dira-t-on de sa politique religieuse ! Elle est en opposition avec les principes de la politique chrétienne.

« Non seulement il méconnaît la loi surnaturelle, qui règle directement l'action religieuse de l'Eglise et indirectement l'action politique de l'Etat, mais sa conception agnostique du catholicisme l'amène à confondre pratiquement le point de vue divin du gouvernement spirituel de l'Eglise avec le point de vue tout humain de la civilisation temporelle, telle qu'il l'entend : d'où tant de périlleuses équivoques, tant d'erreurs de conduite !

« A son point de vue tout empirique, il ne peut voir dans l'Eglise que la gardienne de l'ordre naturel, incarné dans la civilisation hellénique et latine. Sans doute reconnaît-il, théoriquement, une certaine primauté de l'Eglise : *Défense religieuse, défense sociale, défense nationale. Classant ces trois objets selon leur importance, j'ai suivi l'ordre décroissant. Il est certain que la religion (pour les incroyants, la civilisation) est plus noble que le cadre social et qu'ainsi elle le domine. Il n'est pas moins certain que la société, dans ses traits les plus généraux, exprime un ordre d'idées et d'intérêts plus vaste que l'ordre strictement national. Mais du point de vue tout pratique, en quelque sorte* TOUT MILITANT *qui nous occupe, cet ordre idéal est-il plus heureux et plus favorable ? Au point de vue de la marche à suivre pour classer et coordonner nos propres mouvements, n'est-ce pas l'ordre inverse par lequel il faut commencer : d'abord la nation, ensuite la société, enfin la religion.* » *(Démocratie religieuse*, p. 383-384).

Les PP. Bernadot et Lajeunie font justement observer à propos de cette citation que ce *point de vue* est précisément celui « qui préside à la naissance de l'ordre pratique et lui donne sa vraie forme et son vrai sens, » en un mot : sa tendance.

« Le point de vue national, par la nécessité d'une loi logique qui nous domine, donnera forcément à la défense religieuse, non un caractère catholique, spirituel, surnaturel, mais un caractère national, politique, naturel, temporel. C'est pratiquement subordonner ce qui est proprement religieux et surnaturel dans la religion à ce qui intéresse en elle l'état politique et la civilisation ; inféoder, non comme à une fin supérieure, mais comme à un moyen nécessaire et qui doit venir avant tout, le vrai bien de la religion, qui est spirituel et supralitique, au succès d'une certaine politique, à la conquête et à l'utilisation du pouvoir » (p. 150).

Mais l'*Action Française* prétend que « la pensée personnelle non chrétienne de certains de ses dirigeants ne passait pas dans leur enseignement politique et « restait particulière à quelques-uns des chefs. » M. l'abbé Lallement montre qu'au contraire, « des erreurs opposées à la pensée chrétienne *viciaient la doctrine* et *se marquaient dans la conduite*. »

M. Lallement rappelle « les erreurs de l'A. F. sur la *nature de bien public*. »

« L'Ecole politique de l'Action Française propose comme fin une réalité concrète qui doit être chère à notre cœur, mais sans mettre en lumière les caractères essentiels du bien véritable de la cité, qui n'est pas seulement un bien *utile*, mais d'abord et de soi un bien honnête, un bien centré sur la justice ; sans mettre en lumière les justes régulations morales qui intègrent la notion de la *vraie fin* politique. En fait, elle propage une notion équivoque, une notion diminuée, et donc pratiquement fausse, du bien commun ; elle le présente sous l'unique aspect de l'intérêt de la nation, tel qu'il peut être reconnu par les seuls procédés de l'expérience et sans recours nécessaire aux critères moraux et religieux, cependant indispensables. Par la négligence des *régulations morales* impliquées dans la notion même du bien temporel, fin prochaine de la société civile, l'enseignement de l'Action Française souffre d'une erreur *naturaliste* (au sens où ce mot désigne une méconnaissance de l'ordre moral) » (p. 180).

Non seulement l'Action Française se trompe sur la nature du bien public, mais elle professe des erreurs sur *les moyens* de procurer ce bien. Il ne s'agit pas

ici de « discuter, ni pour les approuver, ni pour les improuver, les moyens particuliers et pour ainsi dire de technique politique, » tels que : la monarchie traditionnelle ; une sage décentralisation ; une heureuse harmonie des libertés professionnelles et locales sous un gouvernement en mesure de voir, de défendre et de poursuivre longuement le bien public ; une politique extérieure et une organisation militaire qui permettent, tout en assurant la sécurité du territoire et l'honneur du nom français, d'en finir avec le système de la *nation armée.* » Il y a autre chose dans la doctrine politique de l'*Action Française :* « il y a la manière de concevoir et de présenter un tel programme, en conséquence de la philosophie politique dont on est pénétré. » C'est là que la doctrine de l'*Action Française* est en défaut.

En défaut d'abord — comme on l'a dit déjà à propos de Ch. Maurras, — parce que « dans la détermination des moyens nécessaires du bien public, » cette doctrine « attire toute l'attention sur les lois de physique politique qui régissent les sociétés humaines, au préjudice de la loi morale et de son importance primordiale. »

« Ce n'est pas la sagesse catholique qui niera la nécessité, pour la politique, d'une exacte connaissance des réalités qui lui sont données, de celles avec lesquelles il doit composer ou qu'il peut utiliser pour le bien commun. Ce n'est certes pas elle non plus qui niera le devoir d'interroger la nature de l'homme, œuvre de Dieu, pour y saisir les grands postulats de la vie sociale. Mais, dira l'Eglise, la première chose qui se lise dans cette nature de l'homme, c'est le besoin qu'il a d'une loi morale fondée explicitement sur l'autorité du vrai Dieu. Dans l'état de nature déchue et rachetée, ajoutera-t-elle, la loi morale ne peut être ni vraiment connue, ni sûrement pratiquée sans la loi du Christ et les vertus qu'elle fait naître sous sa grâce. Sans cette loi et les vertus qui en dérivent, l'Eglise avertit le politique qu'il est vain d'attendre de l'homme qu'il respecte sa nature, sous n'importe quelle organisation ou autorité que ce soit » (p. 188).

La règle de l'intérêt national n'est pas suffisante, si on ne l'appuie sur une loi plus haute, pour réorganiser l'ordre social. D'autant plus que cette règle de l'intérêt national est incapable de fixer exactement la moralité des moyens employés pour la rendre effective. On veut, en effet, à l'*Action Française,* servir l'intérêt national par tous les moyens, — tous les moyens, même illégaux, mais « honnêtes et avouables » [1].

Mais « il y a là un critère tout à fait insuffisant, surtout dans un domaine où la morale est aussi profondément et délicatement engagée que dans le domaine de l'action civique. Si l'on nous dit que les catholiques sont toujours libres d'appliquer ici dans la pratique leur propre règle morale, nous répondrons qu'ils font partie d'un corps politique qui lui-même ne reconnaît pas la morale chrétienne comme règle commune, et qui est conduit par un chef agnostique dont les moindres ordres sont rigoureusement suivis. Le moins qu'on puisse dire de la formule *par tous les moyens,* c'est que son caractère équivoque la rend dans ces conditions singulièrement dangereuse, nettement inacceptable lorsqu'elle est proposée à des jeunes gens » (p. 194).

D'autres déficiences ne peuvent être passées sous silence : la poursuite de l'intérêt national, dans la politique de l'*Action Française,* semble parfois jusqu'au mépris négliger les considérations de morale et de justice : sans doute, le plus souvent, il s'agit d'attaquer la morale kantienne et la justice telle que l'entend l'individualisme ou l'utilitarisme révolutionnaire. Mais « ne faut-il pas craindre que les épigrammes n'atteignent la vraie morale et la vraie justice ?... C'est un très pernicieux procédé d'éducation, ou plutôt de suggestion, que d'accoutumer les esprits à attacher comme une note d'infamie à certains vocables justes et bons par eux-mêmes » (p. 196).

[1] Marquis de Roux. *Charles Maurras et le Nationalisme de l'Action française,* Paris, 1927, p. 51 suiv.

La conception tout empirique de l'intérêt national ne saurait non plus fournir un critère suffisant et une règle sûre de la conduite à tenir à l'égard des autres nations. La morale chrétienne, et non plus la politique seulement, étend son domaine sur les peuples comme sur les individus.

Les nations ont, les unes à l'égard des autres, des devoirs de *justice* et de *charité,* et l'on doit bien constater ici « que dans l'enseignement ordinaire de l'*Action Française* tel, en particulier, qu'il était distribué par le journal quotidien, ce point de vue de la *moralité* dans les relations internationales était régulièrement passé sous silence, quand il n'était pas directement contredit. N'entendre invoquer en ce domaine que les principes d'un égoïsme bien compris, entendre parfois souhaiter à telle ou telle nation étrangère la famine, le désordre ou l'anarchie, n'est pas une bonne formation morale pour la jeunesse catholique » (p. 197-198).

Enfin, les dirigeants de l'*Action Française* ont commis la grave erreur COLLECTIVE de négliger, dans leur politique, la souveraine autorité de Dieu sur la vie sociale, et la juste place qui revient au Christ et à son Eglise.

« De ses blasphèmes contre le « Nazaréen, » M. Maurras s'est expliqué en disant qu'ils n'atteignaient que le Christ des protestants, celui des rêveurs révolutionnaires, d'un Tolstoï. Il s'est gardé de préciser ce qu'il pense du rapport de ces fausses figures du Christ avec la figure historique de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais il laisse clairement entendre que, pour lui, le Christianisme est un venin auquel seule l'Eglise catholique a pu ôter sa nocivité. Il la loue, non certes d'avoir gardé dans son intégrité et sa pureté la révélation du Christ, mais d'avoir su discipliner l'incroyable élan mystique donné par cette révélation en gardant avec amour la civilisation antique et les cadres essentiels de l'ancien ordre romain » (p. 204).

... « A opposer si souvent, même dans les écrits politiques, catholicisme et christianisme, à parler sans cesse de la lettre hébraïque des Ecritures, on risque bien fort, non pas de déchristianiser l'Eglise, mais de déchristianiser les âmes, de leur faire admirer « un catholicisme » qui n'aurait plus rien d'évangélique, une « Eglise » qui ne serait plus l'Epouse de Jésus-Christ, mais une église de l'ordre, au spirituel j'entends bien, magnifique organisation de la vie intérieure et des définitions du devoir, et cela seulement » (p. 208).

Le Pape, dans l'Allocution consistoriale du 20 décembre 1926, désignait l'Action Française comme une de ces écoles et organisations « *qui mettent les intérêts des partis au-dessus de la religion et font servir celle-ci à ceux-là.* »

Ce reproche vise l'accord conclu, à l'*Action Française,* entre catholiques et non-catholiques dans les questions de politique religieuse et le danger d'un tel accord.

« *Notre élaboration d'une politique religieuse,* écrit Maurras, *a dû se poursuivre dans l'extrême dissentiment religieux. Ne pouvant nous accorder sur la religion, nous avons fini par nous entendre sur la politique à suivre en matière de religion. Différant sur le vrai, nous avons tendu à nous rencontrer sur l'utile : les divergences de spéculation subsistent, mais nous sommes tombés pratiquement d'accord sur la bonté du catholicisme tant à l'égard de la nation que de la civilisation et de l'humanité.* » (*La Politique religieuse,* p. XXVII ; *La Démocratie religieuse,* p. 191).

M. Lallement soumet cette conception à une critique serrée. Un accord entre catholiques et incroyants pour la défense de l'Eglise sur la base de la reconnaissance des biens humains qu'elle assure n'est pas, en soi, dit-il, et en toute hypothèse, chose condamnable.